

Trzy wozy

Pani Profesor Beata Szymańska w swych zawsze inspirujących pracach porusza wiele spraw, jakie stanowią lub powinny stanowić esencję każdej filozoficznej dysputy. Jedną z nich jest zagadnienie natury podmiotu i kwestia dochodzenia do jasnej, ścisłej wiedzy, przede wszystkim o nim samym. Pamiętam seminaria przez lata prowadzone przez Panią Profesor najpierw w Pracowni, a potem w Zakładzie Filozofii Wschodu, podczas których staraliśmy się dotrzeć do w miarę ugruntowanych wniosków w sprawach będących przedmiotem dyskusji, wśród których niebagatelnym problemem był problem podmiotowości, rozpatrywany w wielokulturowym aspekcie. W mojej obecnej wypowiedzi, usytuowanej na marginesie dawnych, ciągnących się długo w wieczorne zakładowe sympozjony niezapomnianych dyskusji, chcę przedstawić jeszcze jedną refleksję związaną z powyżej zasygnalizowanymi tematami. Nie będą to ścisłe wywody filozoficzne, ale raczej szkic pewnych inspiracji związanych z możliwym odczytywaniem pojawiających się w filozoficznych tekstach symboli. Takim symbolem jest na przykład wóz. Wiąże się on w naturalny sposób z pojęciem drogi, która także zawiera olbrzymie bogactwo symbolicznych sensów. Jednak w poniższych rozważaniach to sam wóz, postawiony w kontekście stosunku części do całości, będzie przedmiotem refleksji.

Pojęcie wozu w kontekście relacji części do całości pojawia się między innymi w przypadku wozu opisanego przez Hezjoda, a wzmiankowanego przez Platona w *Teajtecie*, drugim jest wóz, na którym król Menander przybył na miejsce dysputy w *Pytaniach króla Milindy*, trzecim zaś wóz ognisty, na którym Eliasza unosi się do nieba. Platon czyni wzmiankę o wozie Hezjoda w związku z próbą ustalenia, czym jest wiedza oparta na pojęciach ogólnych i ścisłych zarazem. Zagadnienie, jakie rozważa, wiąże się z pytaniem, czy wiedza taka wynika z sumowania jej poszczególnych (domniemyanych lub oczywistych) elementów, czy też jest ona w istocie czymś od nich różnym lub niezależnym. Ustami Sokratesa Platon wypowiada myśl, że

pierwsze czynniki proste czegokolwiek, z których i my się składamy, i wszystko inne, ująć się ściśle nie dają. Każdy pierwiastek sam w sobie można tylko nazwać, a nic innego więcej nie można o nim powiedzieć; ani że jest, ani że go nie ma... nie ma możliwości, żeby którykolwiek z pierwiastków ściśle ująć słowami, bo on nie ma ścisłego ujęcia, on się tylko nazywa i koniec. Ma jedynie nazwę. Dopiero rzeczy z tych pierwiastków złożone tak, jak same są układami, spłotami, tak i nazwy stanowią ujęcia złożone. Bo splecenie wyrazów stanowi istotę ścisłego ujęcia.

W ten sposób pierwiastki nie nadają się do ścisłego ujęcia i poznawać ich nie można: można je tylko postrzegać (XXXIX E 202)¹.

W odniesieniu do natury języka, wieloaspektowo rozpatrywanej w tej części dialogu, można by sądzić, że sens wypowiedzi wyłania się w sytuacji połączenia poszczególnych jej elementów. Platon rozwija tę myśl dalej, pytając, czy możliwe jest, by traktować litery jako nieredukowalne pierwiastki języka. Ukazuje różne paradoksy, jakie wypływają z takiego założenia: Sokrates zakłada, że należy „może przyjąć, że zgłoska to nie są pierwiastki, tylko jakiś jeden kształt z nich powstały, który ma sam swoją postać i jest różny od pierwiastków” (XL E 203). I dalej wypowiada kluczową kwestię – „Bo jeżeliby istniały części czegoś, to całością byłyby wszystkie części razem. Albo też myślisz, że całość to jest też pewien jeden kształt, powstały z części, różny od wszystkich części?” (XL E 204). W fascynującej rozmowie pomiędzy Sokratesem i Teajtetem padają różne argumenty za przyjęciem – jak można by powiedzieć dzisiaj – postawy redukcjonistycznej albo za holizmem. Na marginesie można dodać, że są to zagadnienia, które znalazły swe odpowiedniki w indyjskich dyskusjach dotyczących znaczenia i sensu, a w trakcie tych polemik spierano się, czy sens i znaczenie przysługują poszczególnym głoskom, literom, rdzeniom wyrazów, wyrazom czy też zdaniom. W końcu Sokrates zmienia radykalnie pierwotnie antyredukcjonistyczne stanowisko, uznając, że poznawalne są pierwiastki, w przeciwieństwie do całości. Jednak w kontekście całości dialogu problem jest nierozwiązany, a mianowicie pozostaje kwestia, co istnieje w bardziej rzeczywisty sposób: całość czy też jej części. Platonowi w tym tekście chodzi przy tym przede wszystkim o to, w jaki sposób powstaje w umyśle człowieka „ściśła wiedza” (*doksa alethes meta logu*) dotycząca tego, do czego odnoszą się pojęcia. Czy więc ma się ściśłą wiedzę dzięki dostępowi do jej pierwiastkowych elementów, czy też konieczny jest jeszcze inny, wewnętrzny (na przykład struktura) lub zewnętrzny czynnik dodany do elementów danej wypowiedzi.

Uzyskiwanie „ściślej wiedzy” jest w przypadku Platońskich pojęć ogólnych pewnego rodzaju „drogą” do rzeczywistości, a co najmniej jest wskazaniem na nią. W zgodzie z przyjmowaną powszechnie interpretacją Platońskiej koncepcji idei wiadomo, że to właśnie one gwarantują jedność rzeczom odzwierciedlanym w materii, czyż więc ten warunek należy uznać za konieczny do stwierdzenia, że to jedność leżąca w sferze idei (idea jedności) gwarantuje bardziej rzeczywiste istnienie całości? Na marginesie można dodać, że analogiczne pytanie nasuwa się w przypadku myśli Arystotelesa, zgodnie z którą materia jest źródłem wielości, źródło jedności natomiast stanowi forma. Czy jednak idea jedności jest w bezpośredni sposób przekładalna na pojęcie całości? Niewątpliwie w pojęciu całości zawiera się (z konieczności?) pojęcie jedności, jednak te dwa pojęcia nie mają przecież pokrywających się całkowicie zakresów znaczeniowych, ich symbolizacja zaś wzbudza różne sensy. Bez wątpienia, jak stwierdza Sokrates, dodawanie składników tworzących całość wzbogaca wiedzę o techniczne szczegóły:

Coś takiego, jak Hezjod wymienia: sto części składowych u wozu... Gdyby nas ktoś zapytał, co to jest wóz, cieszylibyśmy się, gdybyśmy potrafili powiedzieć, że to koła, oś, pudło, okucia, uprząż... Ale może by pytający myślał, że my śmieszni jesteśmy, bo to tak, jak by nas ktoś

¹ Wszystkie cytaty z Teajteta podaje za: Platon, *Parmenides. Teajtet*, przeł. S. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999.

o twoje imię pytał i mówilibyśmy to, co mówimy, mniemając, że jesteśmy gramatykami i potrafimy ściśle gramatycznie Teajteta ująć słowami. A nie sposób nic powiedzieć umiejętnie, zanim się w szeregu słusznych sądów nie przejdzie wszystkich pierwiastków... Tak i o tym wozie my mamy wprawdzie słuszny sąd, ale dopiero ten, który za pomocą tych stu składników potrafi wyłuszczyć istotę wozu, dopiero ten dołącza tym samym ściśle ujęcie do swego prawdziwego sądu i nie tylko ma swój sąd, ale jako technik nabiera wiedzy o istocie wozu, bo przenika całość – pierwiastek za pierwiastkiem (XLII E 207).

Te zdania, które – przy niedokładnej lekturze dialogu – wydają się niespójne z duchem myśli Platona, wskazują na konieczność dostarczenia umysłowi ścisłego ujęcia (*logos*), które w potocznym poznaniu zaczyna się w świecie rzeczy, chociaż sama wiedza dotycząca idei poza ten świat wykracza. Odwołanie się w tym przypadku do *techné*, do potocznej i praktycznej strony życia likwiduje wspomniane wyżej wrażenie niespójności. „Technik” musi poznawać w taki sposób, by działanie w świecie przedmiotowym było skuteczne – wóz Hezjoda powinien spełniać swe funkcje, czyli jechać. Jeżeli rozgraniczymy stopnie i poziomy poznania, to możemy ustrzec się wrażenia sprzeczności, pozostaje jednak zagadnienie, jakiego typu relacja wiąże ścisłą, wyzwalamą wiedzę o ideach ze ścisłą wiedzą o technicznych aspektach przedmiotowej rzeczywistości. To, co można podkreślić w tych rozważaniach, to postawienie przez Platona problemu stosunku części do całości, a więc tego, czy całość ma inny sposób istnienia niż suma części i dalej, czy to (ewentualne) istnienie jest istnieniem jedynie pozornym oraz czy części są jedynie wyodrębnianymi przez umysł aspektami całości, a może całość i jedność są, by sięgnąć do języka Kanta, czymś na kształt idei regulacyjnych? Odpowiedzi wykraczają w tym przypadku poza konsekwencje rozwiązań udzielanych w historii sporu o uniwersalia.

Wątek grecki związany z wozem pojawia się także w drugim wspomnianym tekście. Są to *Pytania króla Milindy*². Pytania te zostały zadane przez greckiego króla Milindę (Menandra) buddyjskiemu mędrcom Nagasenie. W pierwszym rozdziale traktatu zatytułowanym „Pojazd” Milinda zapytuje na początku dyskursu, jakie jest imię buddyjskiego mnicha przybyłego do miasta Sagali zajętego przez baktryjskich Greków, jak się on nazywa, na co otrzymuje od niego odpowiedź, że co prawda Nagasena nazwali go jego rodzice i tak zwracają się do niego współwyznawcy, lecz samo słowo „Nagasena” jest tylko oznaczeniem, desygnacją, pojęciem, jedynie – nazwą. Odpowiedź Nagaseny jest radykalna, jak bowiem stwierdza: „pod tą nazwą nie kryje się żadna realna osoba”. Wysłuchawszy tych słów, król zapytał Nagasenę, kto w takim razie jest „ty”, który przestrzega moralnych wskazówek, medytuje, urzeczywistnia buddyjską Ścieżkę wraz z jej owocami i osiąga nirwanę. Czy istnieje więc z drugiej strony także „ktoś”, kto zabija żywe istoty, kradnie, cudzołoży, kłamie i odurza się, bo jeżeli nie istnieje taka osoba, to nie ma przecież zasługi i jej braku, nie ma owoców złych i dobrych czynów, nie ma nagrody i kary. Nie może być także nauczyciela ani mnicha, czym jest więc „Nagasena”? Czy może odrobiną włosów Nagaseny? Na to pytanie Milinda uzyskał od mędrca jedynie stanowcze „nie”. Król nie ustępuje i w dalszym ciągu chce uzyskać odpowiedź na swoje pytanie, tym razem wskazując na części ciała Nagaseny, którym łącznie przysługiwałaby ta nazwa. Być może więc Na-

² *Milindapanha*, przeł. Bhikku Pesala, Buddha Dharma E.A. Inc., b.m.w., 1990.

gaseną są kości, ścięgna, mięśnie, płyny ustrojowe itd.? Ale i tym razem pada negatywna odpowiedź. Milinda sięga do obiegowego w buddyzmie określenia człowieka jako pięciu skandh: formy cielesnej, odczuwania, percepcji wraz z wiedzą pojęciową, sanskar, czyli nieświadomych dyspozycji mentalnych wyrażających się w postaci karmicznych impulsów, oraz świadomości. W dalszej części dialogu okazuje się, że człowiek – Nagasena – to ani te pięć skandh, ani ich kombinacja, ani też coś, co istnieje poza nimi. „Nie ma więc Nagaseny” – stwierdza król; pojawiają się wtedy słynne strofy dotyczące powozu, jakim król dotarł na miejsce dysputy, przypominające w niektórych aspektach, a szczególnie w kwestii precyzyjnego definiowania pojęć i uzyskiwania „dokładnej wiedzy”, cytowany poprzednio tekst Platona: „Jeżeli, o Panie, przybyłeś tutaj powozem, to powiedz mi, czym jest powóz? Czy powozem jest dyszel?” Nie – odpowiada Milinda. A może jest to oś, koła, rama itd.? – zapytywał Nagasena, lecz na każde z tych pytań otrzymywał negatywną odpowiedź. Lecz nawet kombinacja tych elementów nie stanowi wozu w oczach króla i podobnie nie można odpowiedzieć, że „powóz” jest czymś poza tą kombinacją. Nagasena stwierdza więc, że nie można dojść do tego, czym w rzeczywistości jest powóz, bowiem poprzez taką jak powyższa drogą precyzowania pojęć nie można ustalić jego egzystencji. Nagasena zarzuca więc królowi fałsz, kiedy twierdził on, iż przybył na miejsce dysputy powozem, lecz Milinda odpowiada, że oznaczenie „powozu” odbywa się w *zależności* od dyszla, osi, kół itd. i w ten właśnie sposób *wypowiada się* jego nazwę. Król odwołuje się do buddyjskiej kategorii współzależnego powstawania (*pratitiasamudpada*), zgodnie z którą nie istnieje żaden samoistny byt. Mędrzec przyznaje tym razem rację królowi, nawiązując do wcześniejszej kwestii słowa „Nagasena”, mającego go oznaczać. Stwierdza, że z osobą jest podobnie jak z powozem. *Zależnie* od skandh pojawia się denominacja „Nagaseny”, chociaż, jak sam dodaje, ostatecznie nie można „uchwycić” żadnej osoby. Powołuje się on w tym miejscu na Buddę, który zapytany o sposób istnienia człowieka odparł, że kiedy ma się do czynienia ze skandami, używa się w zwyczajnym (zwyczajowym) sensie słowa „bytowanie” (*bhava*), w ostatecznej jednak rzeczywistości niczego takiego nie można powiedzieć zgodnie z prawdą.

Jak widać, zarówno greccy filozofowie, jak i indyjscy mędrцы stawali przed podobnymi problemami, kiedy chcieli odpowiedzieć na pytanie, czym jest znaczenie, sens, i jaki jest wyznacznik tego, że się naprawdę coś wie oraz jaki jest stosunek tej wiedzy (i języka) do rzeczywistości. Nieuchronnie ta kwestia pojawia się w odniesieniu do podmiotu, który powinien mieć ścisłą wiedzę. Za tym pytaniem kryje się więc podstawowa kwestia, czym jest sam podmiot w kontekście zagadnienia stosunku całości do części – czy stanowi połączenie pierwiastków, którym nadaje sam w swojej ewentualnej metafizycznej jedności jakąś strukturę, czy też ta struktura i cecha jedności jest w stosunku do niego zewnętrzna.

Trzeci tekst pochodzi z *Drugiej Księgi Królewskiej*. Mówi on o przekazaniu przez Eliasza prorockiej misji jego następcy Elizeuszowi. Przybywają oni obaj nad Jordan wraz z towarzyszącymi im uczniami proroków, wiedząc, że Pan chce „unieść Eliasza wśród burzy do nieba” (2 Król 1)³. Podobnie jak Mojżesz wyprowadzający Izraelitów

³ Cytaty biblijne podaje za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.

z Egiptu przeszedł między falami morskimi, tak i oni przekraczają suchą stopą Jordan, który rozstał się uderzony płaszczem Eliasza. Płynąca rzeka symbolizuje między innymi płynący czas, tak więc przejście na drugi brzeg wiąże się z opuszczeniem zwykłego sposobu istnienia i wejściem w inny wymiar rzeczywistości.

Gdy zaś przeszli, rzekł Eliasza do Elizeusza: Proś, co mam dla ciebie uczynić, zanim zostanę wzięty od ciebie. Elizeusz zaś odpowiedział: Proszę, niech mi przypadną w udziale dwie trzecie twojego ducha. A on odpowiedział: O trudną rzecz poprosiłeś. Lecz jeśli mnie ujrzyś w chwili, gdy będę od ciebie wzięty, spełni się to, a jeśli nie, to się nie spełni. A gdy szli dalej, wciąż rozmawiając, oto rydwan ognisty i konie ogniste oddzieliły ich od siebie i Eliasza wśród burzy wstąpił do nieba. Elizeusz zaś, widząc to, zawołał: Ojczy mój, ojczy mój, rydwanie Izraela i jego konnie! I już go nie zobaczył. Pochwycił tedy swe szaty, rozdarł je na dwie części (2 Król 2 9–12).

W trzech cytowanych fragmentach napotykamy problem całości i części. W *Teajcie* mowa jest przede wszystkim o „ściślejszej wiedzy”, którą ma posiadać ktoś dążący do prawdy, w tle dyskursu leży jednak wyraźnie problem podmiotu. Pytania króla Milindy w równym stopniu odnoszą się do kwestii wiedzy, jak i tego „kogoś”, kto ją ma. W trzecim tekście nacisk jest położony głównie na naturę podzielnego w przedziwny sposób ducha, jednak warunkiem tego podziału jest „ujrzenie” owej sytuacji przez Elizeusza, czyli jego bezpośrednia, naoczna wiedza o dokonującej się transformacji. Wyraźnie przedstawia to scena, w której Elizeusz prosi Eliasza o pozostawienie mu dwóch trzecich ducha i dokonuje się to, czego wskazówką ma być fakt ujżenia Eliasza zabranego do nieba. Jeżeli „ujrzenie” potraktujemy jako wymóg pełnej, świadomej przytomności koniecznej dla takiej transformacji, to należy uznać, że ten proces przebiega świadomie. W judaizmie, a szczególnie w tradycji kabalistycznej, duchowa rzeczywistość człowieka jest w pewien szczególny sposób podzielna, a mianowicie zgodnie z Zoharem składa się ona z trzech „nici”: neszamah („superduszy”), nefesz (duszy żywotnej) i ruach (ducha). Mówi się w *Księdze Blasku*, że w istocie te trzy „nici” stanowią jedność, ale przecież w tekstach zoharycznych mowa jest także o tym, iż ktoś może utracić neszamah na skutek bardzo grzesznego życia, zaś po śmierci człowieka ruach „błądzi po świecie i przechodzi sąd grobu”. Co więcej, komuś, kto skutecznie dąży do duchowej doskonałości, Bóg może dodać jeszcze jedną neszamah. Wydaje się więc, że pomimo iż te „nici” stanowią metafizyczną jedność, zachowują się tak, jakby były oddzielne, co najmniej funkcjonalnie. Jak jednak ktoś (Eliasza) może przekazać komuś (Elizeusz) „dwie trzecie swego ducha”? Czy w takiej sytuacji podmiot jest jednością „wyczerpującą się” całkowicie w danym konkretnym człowieku, czy też należy uznać, że każdy człowiek w jakiś sposób partycypuje w jednym, przewyższającym indywidualne osobowości, uniwersalnym duchu. Abstrahując od teozoficznych dywagacji na ten temat, można wskazać chociażby jedną filozoficznie poważną doktrynę mówiącą o takim podziale podmiotu – jest to doktryna wielokrotnych inkarnacji w buddyzmie tybetańskim. Według niej ktoś, kto osiągnął poziom umożliwiający świadome inkarnowanie się w świecie (tulku), może się wcielać w jednym czasie w kilku, kilkunastu, a nawet kilkuset osobach (strumieniach osobowości), przy czym będzie w tych różnych inkarnacjach podkreślał swe specyficzne aktywności. Dla buddyzmu, traktującego człowieka jako zbiór pięciu skandh, których funkcjonowanie tworzy iluzję trwałego, substancjalnego „ja”, taka sytuacja nie jest niczym paradoksalnym. Sprawa staje się jeszcze bardziej zrozumiała, gdy zacznie się analizować problem bud-

dyjskiego podmiotu w kategoriach mahajanistycznej mandali, co jest przekładalne na zachodnie psychologiczne koncepcje odwołujące się do ujęć holistycznych. Jednak na gruncie zachodnich i wschodnich koncepcji religijnych, w których zwykle mówi się o istotnej jedności duszy, takie podejście wydaje się zaskakujące. Oczywiście istnieje wiele ujęć filozoficznych, psychologicznych i religijnych usiłujących tłumaczyć taką niejednoznaczność. Ale wykraczając poza większość z nich, może należałoby także zapytać, czy sama *idea jedności* nie jest myślową konstrukcją, a nie czymś danym w bezpośredniej naoczności wszystkim ludziom, niezależnie od ich kulturowych uwarunkowań.

Oczywiście nie potrafię odpowiedzieć na pytanie o jedność podmiotu i wiedzy. Odwołam się jedynie do bliskiej Pani Profesor Szymańskiej filozofii chan. Jeden z koanów podaje, że wszystkie dharmy, doktryny i poglądy dążą do jednego punktu i znikają w nim. Pytanie brzmi: „gdzie znika ten punkt?” Być może odpowiedź na pytanie o jedność i wielość, część i całość ma taką „koaniczną” naturę, a więc dyskurs, pomimo przybliżania odpowiedzi, nie jest zdolny jej ostatecznie uchwycić. Wspaniale jednak było dyskutować na ten temat w Zakładzie Filozofii Wschodu.